

# 初期教會史料としての道教の倫理規範について

テリー・F・クリーマン

Terry F. Kleeman

(譯) 森 由利亞

舊來の道教史は、主として中國の傳統的な歴史記述に基づいて書かれるのが常であった。たとえば、二世紀の中葉に、四川において成立した初期天師道教會 (the early Celestial Master church) に關しては、『後漢書』および『三國志』、さらにそれを補足するものとして兩者の注に引かれた『典略』が用いられた。更に降った時代については、華南に關しては『晉書』や『宋書』が、華北については『魏書』が典據とされてきたのである。これらはいずれも價值のある記述であり、無視すべきではない。とはいえ、これらには(資料の性質上やむを得ない) 限界がある。これらの文獻はいずれも本質的に傳統的な正統觀念に基づいて書かれた王朝中心の歴史記述であり、それらはすべて、道教儀禮に参加したこともなければ、

初期教會史料としての道教の倫理規範について (クリーマン)

ば、道教コミュニティの中に暮らしたこともない、道教の部外者たちによって書かれたものである。道教についての情報、いかにしてこれらの歴史記述者たちの手元にもたらされたのか、たとえば、萌芽期の教會を目睹した在地の官吏の報告に基づくのか、あるいはまた、旅の途中で道教の影響下にあった地域を通りがかった官吏が、地元の文人の言葉から取材して得たものであるのか、といったような點は知る由もない。いずれにせよ、これらの記事が道教についての包括的な客觀的な記述を提供するものではないと判斷するに足る充分な理由があるのである。

これらの歴史記述は、碑文のような金石學的史料や、現存する神像のような美術史學的史料によって補うことも可能で

はあるが、そうした史料はごく僅かしか存在しない。また筆者は、天師道の活動に確實に由來する二世紀の碑文（一七三年、張普の碑）や、さらに、官吏たちが天師たちを「米賊」と呼んで不満を述べている記載を含んだ數點の碑文の存在を知っている。さらに、五、六世紀頃の買地券にも、道教的环境に由來するかに見える物があり、「太上老君」や「女青」といった道教神の名が引用され、當時の道教の終末論的な信仰を窺がわしめる。美術的な歴史文物については、西北部から多くの太上老君像が出土しており、それらの像を造像・崇拜している家々やコミュニティに關する示唆も含まれている。<sup>(3)</sup>したがって、これらの文物史料のうちのあるものは非常に高い價值を有していることは確かであるが、いかなせん數において限りがあるうえ、地理的にも廣い範圍でばらばらにしか見つかっておらず、佛教的な金石史料や美術史料の豊富さに比して色褪せて見えることは否めない。

道教經典の中に伝えられた資料も見過ぐすことはできない。これらを使いこなすためには、いくつかの根の深い文献學や文字學上の問題を克服する必要があるが、この點では私たちは着實に進歩を遂げてきている。何十年にも及ぶ豫告の末、最近ついに出版されたシペール Schipper とヴェルエレン

Verellen の道教經典ハンドブック (The Taoist Canon, I-III) も、確實にこの進歩を前進させるものであるが、私たちの道教理解が進むにつれて、この三冊本のうちに收められた多くの人物の著述に關する年代特定や解説についても、やがて異議が唱えられてゆくことになるであろう。「かくも日進月歩の勢いを示す領域ではあるが、これまでも」これらの基本的な道教經典に關しては、重要な研究〔成果〕が生みだされている。おそらく、最もよく知られているのは、ミシエル・ストリックマン、イザベル・ロビネ、そして麥谷邦夫とその學生たちが『眞誥』<sup>(4)</sup>に見える陶弘景の分析に基づいて、茅山の啓示についての歴史を再構成した諸研究であろう。『眞系』<sup>(5)</sup>や『歷世眞仙體道通鑑』〔SN 二九六〕のような眞人傳の類も有用ではあるが、これらの書における記述の多くは史實としての信憑性に欠け、傳が立てられた人物のなかには、道教の教派組織とはごく周邊的にしか關わっていないような者も存在する。聖蹟としての山岳志や個々の道觀志は、宋代以降の道教史を辿る上では極めて有用であるが、唐代以前の原典資料はほとんど残っていない。

本論文で、筆者が焦點を當てたいと考えているのは、上記のものとは異なるジャンルに屬する道教文献である。これら

は、實際に生きられた宗教としての道教の、その最初の數世紀における姿を再構築する上で有用と考えられる。いま筆者の念頭にあるのは、戒類と威儀（儀禮的な作法に關する規定）類を集めた、個人の行動に關わる規範的な著作である。いずれも、道藏の中にながりの量が傳えられており、そのうちのあるものは、まず間違ひなく道教教會史のごく初期のもとの時代を定めることができる。これらは描寫的这个より規範的な内容であるので、傳統的な歴史記述であれば記述の柱となるような、いつ、どこで、誰に、何が起こったかといった點については何も語らない。しかし、それらは信徒たちに向かつて獎勵されたり、あるいは禁じられたりした行為の特定の様式を示すとともに、信徒たちの腦裏にある倫理的な關心のありようをも明らかにしている。その意味で、この資料は、道教文化史、もしくは道教心性史とでも呼び得るようなものについての、貴重な情報源となるのである。

### 初期の道教戒

それでは、私たちは何處からこの研究に着手すべきであろうか。一七三年の碑文によって、私たちは、天師道がその當時すでに經典の授與をもって完了する諸々の敍任儀禮を具え

初期教會史料としての道教の倫理規範について（クリーマン）

ていたことを知ることができる。また、「天師道には」敍任を證する「籙」に關わる文獻が完全に具わっており、信徒がその生涯の異なる段階において授けられるべき籙の種類や、受籙の次第が特定されている。普通、それぞれの籙は戒を伴うのであるが、ある種の戒は非常に基本的なものであるために、最初の受籙にさえも先立って授けられ、その人物が「道民」という大きな括りの一員であることを示すものとなる。『正一法文太上外籙儀』によれば、戒と籙の關係は次のように説明されている。<sup>(6)</sup>

およそ道民たるものは、護身符及び三戒を受け、五戒、八戒に進み、その後籙を受ける。

〈凡爲道民、便受護身符・及三戒、進五戒・八戒、然後受籙。〉

他方、『道教義樞』には「道民の三戒、錄生の五戒、祭酒の八戒、想爾九戒」（卷二、二〇右）とある。戒と籙の嚴密な相關を完全に明らかにすることは難しいが、全ての道教徒はその遵守すべき戒をもっていたことは確かであり、教會の中での地位が上がるにつれて、従うべき戒の數も増えてゆくということも、また確かである。

老君一百八十戒のような戒の内容が知られている一方で、

最も基本的な道教戒の内容がよく分からないという事態は、奇妙ではある。しかしそれらは「その内容において」最も單純明快であつたであらうことは確實で、殺生、偷盜、妄語等に對する禁止を含んでいたものと思われる。『無上祕要』（卷四六、一七紙左―一八右）には、五戒が傳統的な五常と關連づけられる形で載せられている。

一、仁を行え。慈愛せよ、殺してはならない。衆生を解き放ち、救済して教化せよ。内に妙門を存視せよ。目で久しくこれを視れば、肝魂が安らかになるであらう。へ一日行仁。慈愛不殺、放生度化、内觀妙門、目久久視、肝魂相安。へ

二、義を行え。善を賞し惡を伐て。公私に謙讓を行え。竊盜を犯すな。耳は玄妙な音を聴き盡くせば、肺魄が互いに結びつくであらう。へ二曰行義。賞善伐惡、謙讓公私、不犯竊盜、耳了玄音、肺魄相給。へ

三、禮を行え。老者を敬い若者に丁寧にせよ。性行爲においては靜密にし、貞正であれ、みだらであつてはいけない。〔そうすれば、〕口は法露に滿ち、心神は調和するであらう。へ三曰行禮。敬老恭少、陰陽靜密、貞正無姪、口盈法露、心神相和。へ

四、智を行え。愚を教化して聖に學べ。酒を節して惑うことが無いようにせよ。〔そうすれば、〕腎精が結合するであらう。へ四曰行智。化愚學聖、節酒無昏、腎精相合。へ

五、信を行え。忠誠を守り「一」を抱けば、冥界顯界雙方において効果が示されるであらう。疑惑を懷かず、このことを始終忘れなければ、脾の志が完成するであらう。へ五曰行信。守忠抱一、幽顯效徵、不懷疑惑、始終無忘、脾志相成。へ

ここでは、普通、個人の行爲における目的として理解されている五常の徳に對して、宗教的な面目がはっきりと施されており、それらが身體の特定部位を介して宗教的な實踐と結びつけられている。例えば、第五の徳である「信」は、一般に信賴や（自己の言葉に對する）誠實さとして言及されるが、ここでは「疑わない」という「信」を重視した信條とされているかに見え、興味深い。

おそらく三世紀に遡ると考えられる『女青鬼律』〔SN七九〇〕の中には、最も早く、かつ最も興味深い律の例を見出すことができる。その卷之三（一紙右―三紙左）に、次のような諸戒が列せられている。

一、無斷で去り、無斷で歸るなどして、意のまま心のまま

に、東西南北から出入去來してはならない。すべて律令に背くものである。算三十二を除く。<sup>(8)</sup>一者、不得自東自西、自南自北、出入去來、去無所關、還無所白、任意從心。皆負律令。除算三十二。』

二、天に神が無いと叫び、師の教えを議論し、刑を破り政を亂し、自己を正しいとし、道に法った人の言葉を非としてはならない。すべて鬼律に背くものである。天は算十三を奪うであろう。二者、不得呼天無神、言道師旨、敗刑亂政、自言己是、道人言非。皆負鬼律。天奪算一十三。』

三、眞を持ちながら偽に入り、聖人の神明を汚し亂し、飲酒食肉し、この世界に道が無いと嘆いてはならない。<sup>(10)</sup>算千三百を奪う。三者、不得持眞入偽、姦亂聖明、飲酒食肉、呼嗟無道。奪算千三百。』

四、惡口を廣め、他人を論じ、妄りに自分の教法を立て、天なる道を信ぜず、根據の無い虚言を吐いてはならない。天は算千二百を奪うであろう。四者、不得傳宣惡語、道說他人、妄作一法、不信天道、虚言無實。天奪算千二百。』

五、嘘を廣め、偽善的かつ奔放に話し、情緒不安定で、陰初期教會史料としての道教の倫理規範について（クリーマン）

陽に構わず反逆や殺害に耽ってはならない。天は算百三十二を奪うであろう。五者、不得傳虚兩舌妄語、喜怒無常、專行逆煞、不慎陰陽。天奪算百三十二。』

六、老人を侮り、親戚を輕蔑し、夫婦で呪詛しあい、互いに害し合い、毒心を懷いて惡を増長させ、不孝を行い、五逆を行ってはいけない。<sup>(12)</sup>天は算百八十を奪うであろう。六者、不得輕慢老人、罵詈親戚、夫妻呪詛、自相煞害、毒心造凶、不孝五逆。天奪算一百八十。』

七、道を受けておりながら、その行爲の重大さに配慮せず、不適切な人物にそれを傳え、富への執着ゆえに利を得、自分を益するために他人のものを取り、物を借りて還さず、自分の寶にしてはならない。天は算千八百を奪うであろう。七者、不得受道不知輕慢、傳非其人、貪財受利、取人自益、借物不還、以爲私寶。天奪算一千八百。』

八、言論を戦わせ、酔いにまかせて淫色に耽り、大道にかこつけ、妄りに鬼語を發し、しつこく男女を交合させて飲酒食肉してはならない。天は算三百を奪うであろう。八者、不得鬭爭言語、因醉淫色、假託大道、妄言鬼語、要結男女、飲酒食肉。天奪算三百。』

九、東西に放浪し、所構わず男女と交合してはならない。

災を除けようと求めても、解放されることはなく、結局常軌を逸した混亂を招くであろう。天は算一萬三千を奪い、死の災いは七世の子孫に及ぶであろう。〈九者、不得遊行東西、周合男女、消災不解、因成邪亂。天奪算萬三千、死殃流七世。〉

十、道を童女に傳え、その機に乗じて彼等の「生門」に入り、神々に害を加え、その氣を傷害してはならない。これは惡逆かつ無軌道（文字通りには「無道」）である。その身は死し、子孫は絶えるであろう。また、男を女に變え（男を女にするために反轉させて）<sup>(13)</sup>て陰陽を倒錯させてはいけない。天は算三百を奪うであろう。〈十者、不得傳道童女、因入生門、傷神犯氣、逆惡無道、身死無後。不得反男爲女、陰陽倒錯。天奪算三百。〉

十一、露天で性的な集會を行い、日月星辰を犯し、飲酒のために人を訪ね、彼らに會わんがために（彼らと相接せんがために）自己の權威に據ってはいけない。天は算三百を奪うであろう。〈十一者、不得露合陰陽、觸犯三光、因酒往還、承威相接。天奪三百。〉

十二、一人の氣を生かす一方で、もう一人の氣を殺し、眞人に無理強いし、危害を加えてはならない。天は算三十

三を奪うであろう。〈十二者、不得一人氣生一人氣死、逼犯眞人。天奪算三十三。〉

十三、父を同じくする子らが別居し、一家を離散に導いてはいけない。天は算三十二を奪うであろう。〈十三者、不得一父子別居、室家離散。天奪算三十二。〉

十四、自分が欲するものに執着し、またそれを失うことを惡み、男女を集會させて邪な言葉を妄りに吐いてはいけない。天は算百二十を奪うであろう。〈十四者、不得嗜慾惡失、男女聚集、妄道邪言。天奪算百二十。〉

十五、同じ教法を奉じる者を嫉妬し、互いを埒もなく評しあい、<sup>(14)</sup>「三五」を信ぜず、天の氣の強弱を評論してはいけない。天は算八百二十三を奪うであろう。〈十五者、不得同法相嫉、更相道說、不信三五、評論天氣長短。天奪算八百二十三。〉

十六、父母から逃げ、また、眞氣を確立し集團を糺合するために四方を放浪してはいけない。天は算三百二十を奪うであろう。〈十六者、不得逃遁父母、遊行四方、位立眞氣、自相收合。天奪算三百二十。〉

十七、天が生み出したものを滅ぼし、みだりに地を走る獸を殺し、飛ぶ鳥を射殺してはならない。また、心のまま

に北を南と稱してはいけない。これは鬼律に悖るものである。天は算三千を奪うであろう。〔十七者、不得滅天所生、妄煞走獸、彈射飛鳥、指南作北、任心所從、不依鬼律。天奪算三千。〕

十八、他人の事を妨害し、他家の事を公表して、彼らの善行を隠し、その惡行に人の注意を向けさせ、あるいは計略によって他人の妻を犯し、他人の婿を盗み、あるいは三光に叛き、ひそかに他を害し、もしくは呪詛し、あるいは不孝を行い、五逆を行ってはならない。天は算千二百二十を奪うであろう。〔十八者、不得干知人事、宣布他家、藏善出惡、姦人婦女、謀圖人墳、逆戾三光、陰賊呪詛、不孝五逆。天奪算千二百二十。〕

十九、道のための儀禮を行う日に、淫猥な心で性交を求め、行氣の術を行うこと餘りに長く、自己満足のために絶えず氣ままにふるまい、密かに誓約を行ってははいけない。それによって、なんじは不孝かつ五藏に惡心を宿す無道の子を生むであろう。天は算三萬を奪うであろう。〔十九者、不得行道之日、貪色淫心、行氣有長、自解不已、私共約誓、因生不孝、姦心五内、無道之子。天奪算三萬。〕

二十、〔俗〕神を存視して報告することなく、生氣を循環さ

初期教會史料としての道教の倫理規範について（クリーマン）

せ、元氣を攝取して降し、淫欲に任せて終日互いに抱き合つてはならない。そのような人は無道である。天は算三百四十二を奪うであろう。〔二十者、不得思神不報、因行生氣、取降元氣、貪淫愛色、手足不離、彌日竟夕。如此無道。天奪算三百四十二。〕

二十一、妄りに赤氣を俗人に傳え、口、手、胸、心を互いに交接させてはいけない。これは道を放棄することであり、自分の師主に叛いて、教法をなみするものである。天は算三百を奪うであろう。〔二十一者、不得以赤氣妄傳俗人、口手胸心更相交接、委道自叛師主無法。天奪算三百。〕

二十二、妄りに經書を俗人に授け、父母の諱を語り、眞人の要領や祕訣を俗人に漏らしてはならない。天は算三百を奪うであろう。〔二十二者、不得妄以經書授與俗人、道父母名諱、泄漏眞要訣語俗人。天奪算三百。〕

上記の行爲規則を分析すれば、成立期における道教共同體の性格について多くの事を明らかにすることができる。第一戒は、この共同體が嚴密に統制されており、内外の動きを監督し、成員のあらゆる行動に關する情報を握っている人物が存在することを示している。第二戒からは、共同體の神政主

義的な性格を窺い知ることができる。そこでは「成員が」自分の教法を獨立させることが犯罪と見なされている。第十五戒と十八戒では、道教共同體内における社會的調和の重要性が強調されており、その調和は宗教的な信條にも關連づけられている。實際、十五戒においては人の噂話や陰口を戒めているが、それらは信仰心の欠落と關連づけられている。共同體の調和を説くもう一方の戒（即ち第十八戒）においては、道教共同體における他家の私生活への干渉が、姦通をも含め禁じられているが、同時にこれは日月星辰の三光に叛く行爲<sup>(18)</sup>や、儒家で定める天地に悖る五逆へと關連づけられている。

この律は、家の内部機構にも焦點を當てている。第十三戒では、分家に異を唱えている。「分家は」歲月の經過とともに進む家族の肥大化と、一般的な住居の限りある空間（という兩者の不均衡）に對處するための、至極當然の手續きであった。にもかかわらず、傳統的な觀念においては幾世代もの家族が同じ屋根の下で暮らすことが理想とされており、この文獻でも、息子達が父親から分家することを禁止することによって、この「傳統的な」理想を追究しようとしているのである。かくて、第六戒においては、これらの肥大化した家族のなかでともに暮らすよう家族たち呼びかけているのであ

る。

道教共同體において宗教的なものの見方に中心的價值が置かれていることは、多くの戒が宗教的違反行爲とでも言うべき事象に焦點を當てている事實から確かめられる。これらの禁戒（の對象）は、道士の教旨への反論もしくは暴露（第二戒）から、仲間の道士に對する嫉妬に驅られた惡口（第十五戒）にまで及ぶ。不適格者への傳道（第七戒）や、俗人への經典漏洩（第二十二戒）も禁止されている。また、信仰は必須であり、天道への信仰の欠如（第四戒）、神の存在の否定（第二戒）、道士の言葉に對する反論（第二戒）には罰が下される。教法の分裂に對しては特に注意が拂われており、自ら集團を形成すること（第十六戒）、「獨自の」教法の確立（第四戒）、あるいは、實際には鬼神の言葉に據っているのにも拘わらず、道に假託する行い（第八戒）は繰り返し禁止されている。更に、二つの異なる條文において「飲酒食肉」が非難されているが（第三戒、八戒）、これらは傳統的な宗教の主軸である俗神への血食祭祀を指している。これらの條項から、私たちは通俗信仰 popular religion の實踐の主流（である鬼神祭祀）や、競い合う新宗教運動の魅力に對して道教徒がどの程度脅威を感じていたかを知ることができるのである。



しかしながら、この律における恐らく最も衝撃的な要素は、性的行為に關する諸々の違反事項に強調が置かれている點であろう。いくつかの戒には、「それを行えば」天體を害することになるであろう野外での性行為を廣く禁ずるような命令が示されており、また「酔いにまかせて淫色に耽り」（第八戒）、「しつこく男女を交合させて飲酒食肉し」（第八戒）、「東西に放浪し、所構わず男女と交合する」（第九戒）等に見られるような、淫蕩な行いに對する一般的な禁止事項が示されている。しかし、周知の通り、初期の天師道においては、「合氣」として知られる一種の共同體的な性の儀禮が實踐されており、『女青鬼律』は、この實踐に言及する数少ない文獻資料の一つでもある。第十戒は、個人が教會に入るための通過儀禮においてなされる合氣の役割に直接言及し、未成年女子をそのかすための手段としてそれを利用することを戒めている。他方、第二十一戒では、特に合氣儀禮を念頭において、それを教會外の人間と行うことを戒めているようである。この儀禮を行うために、個々の参加者は七十五將軍籙を全て受けていることが必要とされており、それ取得するためにはかなりの時間と誓約の供物の投資を要すると考えられるのである。第二十戒は、合氣儀禮の一側面として存視に言及して

初期教會史料としての道教の倫理規範について（クリーマン）

いるが、筆者は、その嚴密な意義については詳らかにしない。この儀禮は、時として教會の權威たちに報告がなされねばならないような、聖性が顯現する場となったようである。こうした文獻（の意義を明らかにするために）は、初期道教教會の儀禮世界における諸々の禁止事項（全體）を文脈化するような、より詳しい「資料」讀解がなされねばならない。

## 後世の編纂物

他の諸文獻は、最終的な成書年代は後れるものの、それ以前の時代の資料も収めている。ヴェルエレン（二〇〇四）は、『赤松子章曆』の中の若干の「章」は、初期の經典の中に言及される『三百大章』の中にもともと収められていたものであり、二世紀にまで遡り得る資料であることを充分な説得力をもって論じている。『陸先生道門科略』は五世紀中期に明確に位置づけることのできる資料であるが、それは陸修靜が傳統的な文書を編集した時期を示すものに過ぎず、そのなかの一部はもっと早い時期にまで遡るに違いない。初唐になされた文獻集成では、四百年頃に成書し、やはり傳統的な資料を含んでいると推測される『太真科』のような佚書からの廣範な引文を載せている。

受籙を中心に扱う『正一法文太上外籙儀』のような文獻や、正しい儀禮上の作法を教える『正一威儀經』のような指南書は、おそらく六朝時代の終わり頃に成書したものと推測されるが、これらの傳世文獻とS二〇三のような敦煌寫本との間にかんりの重複があることに反映されているように、<sup>(19)</sup>それらは疑いもなく何世紀にもわたって師から弟子へと受け繼がれた資料の集成なのである。これら『正一法文太上外籙儀』と『正一威儀經』と』には、明らかに六朝時代後期の資料が含まれ、かなりの数の道士たちがなかば道館的な機構の中に止住しはじめていた時代が反映されている。しかし、それらが含んでいる受籙制度や行爲規則についての基本的な情報の中には、もともとずっと古い、おそらく場合によっては道教教會の成立期にまで遡り得るようなものもある。

恰好の事例が、『玄都律文』の中に見える。本書の成立年代については見解が分れており、マスペロは道教運動の形成期に残されたものとしているが、大淵は南北朝中期とし、楊聯陞は六朝初期と述べている。<sup>(20)</sup>姜伯勤の指摘によれば、「十二州、百二十郡國、一千二百縣、萬二千鄉亭」(『三洞珠囊』卷七、一八紙右所引「玄都職治律第九」)から成る行政の枠組みは、明らかに理想化されたものではあるにせよ、一二ある州につい

ては曹魏王朝(二二〇—二六五)の數字に密接に對應し、他の數字に關しては後漢末期(一〇五郡國、一一八〇の縣およびそれに準ずる諸行政單位、『通典』卷一七一に基づく)に對應することを指摘している。姜伯勤はまた、この文獻に漢族系居民が言及される際には、多様な非漢族系の民族グループと區別して「秦」の字が用いられている點に注目する。ここで姜は、この「秦という」語を、三五一年に苻堅によって建てられた秦朝、もしくは姚萇によって三八四年に建てられた後秦朝と關連づける唐長孺の論に引張られてしまっている。<sup>(21)</sup>しかし、中國の一角にわずか半世紀にも満たない期間しかその影響力を維持することができなかった短命の王朝が、一つの民族グループを興起させることができたかどうか、疑問を禁じ得ないところである。その上、この用法は元々前漢時代に發し、<sup>(22)</sup>二三世紀の間に最も頻繁に使われ、三世紀中葉を下ることのない道教文獻の中に現れているのである。「この文獻に見える」租米の徵收日に關する律では、三會日を以て徵收の日に當てていることから、この律はその日が三元日に取って代わられる以前の時期に位置づけられねばならない(一二紙左三行八行)。また、道士が(本師没後に、本師の)地位を繼承することとを認める律(一二紙右八行、左二行)は、『大道家令戒』にお

いて道士の地位が中央による統制のないまま私的に授與されるようになった年とされる二三二年を遡ることはあり得ない。また、「道士」の語が「祭酒」や「男女官」に代わって用いられるようになったのは更に遅く、四世紀半ば、もしくはそれ以降のはずである。

これと同じような年代測定法は、「異なる成立年代をもつ記述が併載されること」で、その内容が重層化している多くの文獻について應用することができ。さらに、これら術語や職名、行政地域などの變化といった特定の指標のほかに、どの一節がより初期のものであるかを見つけるために、自分で發見した原則を定めることも可能であろう。例えば、複数の異なる資料のなかに見つかるような表現は、佛教の影響が全く見られないような表現がそうであるのと同じように、より古い部分である可能性が高くなる、といった類である。

関連する文獻のカテゴリで、社會史を再構成するのに役立ち、しかも同じ時代に屬するものとしては、「威儀」がある。文字通りには「嚴かな儀禮」という程の意味であるが、實際には儀禮上の作法に關する指南書である。『正一威儀經』[SN七九二]は、この分野の典型的な例である。セジヒ Cedzich (Schipper and Verellen I, 475-5) はこの文獻の成立を

初期教會史料としての道教の倫理規範について (クリーマン)

八世紀とするが、現行本は、受道、入靖、讀經、講經、奉齋、懺悔等、種々の行爲に關わる儀禮上の規定を載せる、より大きな書物から抜粋したものである。特に、これらの規定のうちのある部分には、道館の生活に合致するような箇所があるが、別の部分には、廣汎な俗信徒たちの間に暮らす道教徒の生活様式を反映しているかに見える箇所がある。

特に興味深いのは、自分の師に對する仕方について説く一節である。<sup>(24)</sup> 受籙に關する諸文獻の示す所によれば、入門した信徒が外籙の位階を昇進してゆく過程を決定する上で、師は重要な役割を演じている。『正一法文太上外籙儀』には、異なる師から籙を受ける者についての規則や規定が載せられており、また唐代までには、自己の最後の受籙を支えた三師を識別するための規定が出現する。しかし、『正一威儀經』では、生涯にわたって一身を捧げて奉仕すべき、一人の特定の師との特別な關係について規定しているのである。毎朝、弟子は自分の師に對して供物を捧げることが求められており、一緒に暮らしている場合には毎日、朝晩の訪問によってこれを行わねばならないとされる。離れて暮らしている場合でも、少なくとも年に一度はこの訪問の禮を行うことが肝要とされており、距離が近ければさらに頻繁に行うべきであると

される。さらに、師をおとなう際には、弟子は必ず糧食、香油の類を持って行き、師に負擔をかけないようにしなくてはならず、また、師に對して衣服、藥物、調理器具、食料などの維持を支援しなくてはならない。師弟關係は、今日におけるのと同様、初期の道教においても「彼らの生活組織の」中心をなすものであるが、とりわけ敍任制度の文脈にかかわる師弟の交流を通じて、私たちは道教社會に關して多くのことを學ぶことができるのである。

## 社會階級と道

初期の道教教會は、四川地域の非漢族系居民の中に多くの改宗者を獲得していった。近代中國の少數民族の間で見られる道教の痕跡から判斷すると、おそらく、非漢族系やその他の卑賤な人々（奴僕など）は、常に全道教徒のかなりの部分を占めていたと見てよいであろう。次に示す『正一法文太上外籙儀』の一節は、すべての社會階級の成員が道教教會にそれぞれの仕方で貢獻できることを明らかにしている。<sup>25</sup>

この事業を修める者にも大小の別がある。卑小な者は、家門の格に應じて使役され、薪を負い水を汲み、力に隨つて勤めを行う。中程度の人は、侍者と守衛を擔當す

る。左右を掃除し、堂内を洗掃し、香や燈火を正し、墨を擦り筆を點檢し、言葉を傳譯する。大なる者は、富貴で勢力があり、聖なる教化を稱揚し、惡人を教化して善人となし、人々を師門へと歸依させる。この功績を積むよう努めれば、幽明を共に感應させ、自分から昇進を求めずとも、師のほうから彼らを推薦するであろう。受籙の昇進は年功に據らない。〈修此業者、又有洪纖。小弱卑微、擬門驅使、負薪汲水、隨力效勤。中人侍衛、拂拭左右、灑掃庭內、端正香燈、摩研點筆、傳譯語言。大者富貴勢力、讚揚聖化、化惡爲善、導歸師門。必此功勤、感動幽顯、未敢求進、師當薦之。遷籙不依年限隨次。〉このように、背景の異なる人々が、異なる奉仕の方法を見出し、それぞれに貢獻し、それによって功績を蓄積することができる。その功績こそ、教會における昇進の鍵となるのである。『正一法文太上外籙儀』によると、「三功」をあげれば「一勤」を得たことになり、さらに「三勤」を獲得すれば「二勤」が得られるとする。治の役職への昇進、または一つの治から別の治へと昇進するためには一勤を得ることが求められるのである。<sup>26</sup>下に引く、卑賤な者が高位の籙を取得することを願う上章文によって、私たちは個人的資産を所有していない下

人の身分にあるものですら、教會内の昇進に希望を抱き得ることを知る事ができる<sup>(27)</sup>。

宿縁による罪業の深さゆえ、私はいま低い身分に生まれました。甘んじて苦しみを心に受け容れ、恨みを懷くつもりありません。蟲や草(のような身)でありながら、幸いなことに道の家門に奉仕することができました。善行を見聞し、心から喜んでいます。私、某、は卑賤かつ頑愚ですが、おそれながら慎みをわきまえています。朝夜に努力を盡くし、小心翼々、ゆめ怠けようとは思いません。生を欲し活きることを願って、君郎に伏し仕え、大きな家にしたいがいます。私は道の佑けを仰ぎ求め、休息をお與えくださるよう乞ひ願います。時に應じて清掃し、君主が下賜される物品はどんな僅かなものでも手放さず、それを香や油と交換し、靜室に寄進します。今、供物をもたらし、符籙を受けることを請ひ求めます。〈先緣罪深、今生底下、甘苦在心、不敢有怨。蟲草有幸、得奉道門、聞見善事、誠欣誠躍。某雖卑頑、謬知謹慎、夙夜盡勤、小心敢懈、貪生願活、伏事君郎、承順大家、仰希道祐、乞以休息。時治灑掃、君上賜與之物、豪分撰持、換易香油、給治淨舍。今齋法信、請受符籙。〉

初期教會史料としての道教の倫理規範について(クリーマン)

下層階級出身の成員への對應に關しては特殊な問題があった。彼らはしばしば非漢族系であり、おそらく漢語の使用にあまり長けてはいなかったと思われる。しかし、漢語の識字力は儀禮執行の際、とりわけ天界の役所に章を上呈したり章を書いたりする際には欠かすことができない。更に、教會内での昇進は、進むたびに増大してゆく公的な文書形式や儀禮次第の學習を伴う。したがって、教會の活動において(「文字」教育は基本的な要素なのである。『正一法文太上外籙儀』では、外籙を取得した道士が三日以内に發行しなくてはならない謝恩章を論じる際、受籙者がこの「文字使用の」能力を習得していない場合をあらかじめ想定している。しかし最終的には、彼もしくは彼女がこの能力を修得することを常に期待しているさまが讀み取れる<sup>(28)</sup>。

章は自分で書かなくてはならない。もしまだそれができないのであれば、法を同じくする者の手を借りて行うがよい。拜奏も自分で行う。やはり、まだそれができないなら、師か友人に代わってもらうがよい。〈章應自書之、若未能者、假手同法。亦自拜奏、又未能者、師友代之。〉いずれにせよ、教會の成員は學ぶことを獎勵され、その機會を與えられたのである。『正一法文太上外籙儀』は、『太平經』

で人を九種に分けるくだりを引用する。それによると、人は學びを通じて奴婢の状態から免れて「善人良民」となり、それから「賢人」となり、さらに「聖人」、「道人」、「仙人」、「真人」、「大神人」、最後に「委炁神人」(炁を託された神)となるとされる。

この理想化された精神的進化の階梯は天師道の實際の信仰を反映しているわけではないかもしれない。<sup>(29)</sup>しかし、低層民であっても教會への参加によって社會においてより高い地位を得ることができるといふ考え方は次の表現のなかに確認できる。<sup>(30)</sup>

道は愚かな下人を教化し、下人は學ぶことができるようになる。學ぶことで、彼らは善人を頼りとし、儀禮に法って籙を受ける。(道教愚下、下人得學、學依善人、受籙如法。)

〔下の引用では、〕これらの信徒たちは個別の名籍に登録されるとされるが、その意義は今詳らかにしない。さらに、もし彼らが教會の活動に勤勉に専心するなら、彼らは低い身分から解放されて共同體の自由な成員として受け容れられることを望み得るのである。<sup>(31)</sup>

すべて下人は受籙の後、あらたに白籍を作る。師はそれ

を封緘し、上述の言葉を三度宣告する。命令の宣告を觀聽することができるよう、(道民は)みな會に與ることがきる。もし徳功のある者がいれば、善人たちはこれを解放し、彼もしくは彼女は彼女はよき民として扱われる。(凡下人受籙之後、別立白籍。師爲緘封、三告上言。皆得預會觀聽申令。有功德者、善人放之、依良民也。)

およそ、あらゆる道教の社會行事や儀禮行爲における(成員たちの)社會的序列は、教會内の地位によって決まる。そのため、下層階級や非漢族系の人々であっても、教會に入つて勤勉な努力を重ねることで高次の籙を取得できるという事態は、つまりは、教會がこれらの人々に對して社會的昇進の獨自の機會を提供していたということを意味する。下に示す『正一威儀經』の一節は、師(としての地位)は生まれによってではなく、儀禮習得によって規定されることを示している。<sup>(32)</sup>

教法(the faith法)を有していれば、あなたは師である。奴婢、下僕、下級役人であっても關係ない。もし、身に戒と籙とを備えていなければ、天の上尊たちであっても師とはなれない。私たちは法をこそ尊ぶからである。(有法即師、勿論奴僕下隸。若身無戒籙、天之上尊亦不得師、

尊法故也。』（『正一威儀經』四紙左）

『禮記』等に記されるように、國家祭祀の公式儀禮では、このような卑賤な人々に對しては、いかなる宗教的な地位も與えられていない。道教では、彼らはたゆまぬ精進を積むことによって、道教徒が認める限り宇宙で最も崇高かつ有力な神々へのアクセスを提供する儀禮を習得することができるのである。この結社的な社會階層制度は、明らかに道教教會によって推進された社會改革の關鍵をなす部分であり、教會が非漢族系の人々と中國社會の低層民たちの支持を獲得する上で、疑いもなく重要な要因であつた。

## 女性の役割

女性が男性と同じように權威ある地位に就くことのできる組織であるという點で、道教は古代中國にあつてはたぐいまれ（な社會）であつた。『正一法文太上外籙儀』では、女性の受籙希望者を五種に分類しており、これによって女性道教徒についてかなりのことが知られる。<sup>(33)</sup>五種とはすなわち、（一）處女、（二）出家女、（三）嫁婦、（四）寡婦、（五）歸居女である。まず注意すべきは、これらいずれの状態に置かれた女性であっても、みな自分で教會における研修の開始を決定でき、

初期教會史料としての道教の倫理規範について（クリーマン）

ゆくゆく道士（女冠）になることを也希望し得るという點である。

結婚は教會における重要な制度であり、異教徒との結婚は許されていなかったようである。嫁婦のための章には次のような序が付せられている。（二紙左）

人の妻となる場合、様々な事情があるものである。ある場合は、嫁ぐことを欲していないのに、尊長者から結婚を逼られることがある。またある場合には、在俗の家の富貴な者に迫られることがある。彼らは、ある場合には、教會を信奉していることもあれば、何者をも信奉していないこともある。彼女が先に受けたもの「すなわち籙」は、すべて速やかに師に還し、師は「天に？」報告する。もし夫が道を奉じていた場合は、彼女はその本姓を捨てて改める。もし彼女が、かつていかなる籙も受けたことがないのであれば、彼女は夫の受持しているものを受け取る。（凡爲人婦、事勢多端。或不欲嫁、尊上逼之、或爲貴勢俗家迫取、或侍奉法、或無所奉。先所受者、悉即還師、師即申啓。若夫奉道、捐改本姓。若未有受、隨夫受之。）ここから、非信徒との結婚に對しては難色が表示されているものの、それが起こっている現實は認められていることがわか

る。非道教徒の家に嫁ぐということは、花嫁にとって、教會における地位や、修練中に得た超自然的な庇護をすべて失うことを意味していた。「しかし、」もし彼女が教會内で結婚しても、その地位が保たれるわけではない。彼女は自分の簾を返還して、夫が所有している簾と同等の簾を得なくてはならなかったからである。このことは、あるいは、同じ簾を取得している者との結婚が最も望ましいということの意味しているのかも知れない。

教會における夫婦の地位は同等であった。『正一法文太上外籙儀』に次のように言う。<sup>(34)</sup>

夫婦であれば、彼らは同じ「簾を」受けるべきである。

師は、「適不適の判断に關して」依怙鼻肩をしてはいけない。〈若夫妻、應同受、師不得偏坐。〉

さらに、女性が家を去ることを希望した時には、彼女は獨身の男性の師と暮らすことはできない。もし師が結婚していれば、彼女は師の妻に師事する。さもなければ、頼るべき女師を探し出さなくてはならない。<sup>(35)</sup> このことは、少なくとも治にいる師主のレベルにおいては男女の成員數は大體同等であったことを示唆しており、當時、女性に許された教育（機會の多さ）としては驚くべき高水準に達していたことをも示唆して

いる。

寡婦と歸居婦についての條からは、初期道教教會における女性の置かれた社會狀況に關して、若干の知見を得ることができる。歸居婦の章によれば、離婚の第一の理由は世俗社會におけるのと同じく、離婚を成立させる七つの違反（七出、すなわち、無子、淫佚、不事舅姑、口舌、盜竊、妬忌、惡疾）と「年命相剋」（命運の不適合）であることが知られる。<sup>(36)</sup> このような女性達には、「離婚後」實家に歸ることが加えて、さらに自分の師の家で暮らすという選擇肢もあったようである。この文獻はまた、寡婦にも多くの異なる状態があり得たことを描いてみせる。

寡婦には多くの種類がある。或いは、結婚してから寡婦となり、再婚しないことを誓う者がある。或いは、嫡男がありながら、高齢のため「亡夫の家を」去らない者がある。或いは、高齢で子が無いが、富んでいるので出て行こうとしない者がある。或いは、貧しくて誰も娶ろうとしない者がある。或いは、病を得たために嫁がない者があり、また「従事すべき」産業があるため實家へは歸らない者がある。〈凡寡婦多種。有結帶便寡、誓不重嫁、或有男胤年高不出、或年大無兒、富不肯行、或貧無人娶、



或病不能去、尙有産業、不還本家。〕

このことから、私たちは次のように見ることができる。すなわち、寡婦は再婚して新夫と同じ簒を取得することが期待されてはいる。しかし、多くの場合、彼女は亡夫の家で暮らすのである。その場合、彼女は教會の中で獨力で昇進してゆくのであろう。

## 師の責任

男女貴賤を問わず、誰もが受簒の位階を進む道を見出すことができ、その後、（おそらく合氣の儀禮を経て）ひとつの七十五將軍簒をもうひとつのそれに結合させることで、教會の完全な成員になる。百五十將軍簒を受け終わると、正式に祭酒の地位を得て、教會におけるより高度で神祕的な簒を授かる資格を有するようになる。これらの簒には、より高次の經典と高い能力の傳授が付随していた。最初に任じられる地位は「散氣」（閑職の氣）である。この地位にある道士は遍歴する巡回説教者であったようである。彼等は家の外で仕事をし、改宗者たちを「命籍」に加え、記録してゆく。ひとたび改宗者を得ると、それは一功として数えられ、二十七功を獲得することで昇進がかなう。さらに上位の簒の取得は、「別治」から

初期教會史料としての道教の倫理規範について（クリーマン）

次第に「遊治」「宿治」「外治」「内治」へと至る諸治への赴任をとまなう。<sup>(37)</sup>

遍歴か定住かを問わず、いずれの祭酒たちも自分たちが世話している道民たちを「命籍」に記録し、三會日には信徒を集合させる。各家の長は「宅簒」を作成し、家族の構成員を、年齢および軍籍上の地位とともに記録して、照合可能にする。師たちの間には、信徒達の支持をめぐって若干の競争も発生したようである。五世紀、陸修靜は自分が任命された管區<sup>(38)</sup>（治）に留まらない道民たちについて不満を述べている。

道を奉ずる者は、みな調べられて籍に登録される。各戸はそれぞれ屬するところがあり、毎年、正月七日、七月七日、十月五日の三會に参加する。民は各々その本治に集合し、師は、その際、必ず録籍を改訂して、物故者を削り新生者を登録して、幽明兩界にある者たちの名簿を改正する。彼は、三たび五令を宣言して、道民に法を知らしめる。その日、天官や地神たちがみな師の治に集まり、これらの文書を校訂する。（奉道者皆編戸著籍、各有所屬、令以正月七日、七月七日、十月五日、一年三會、民各投集本治、師當改治録籍、落死上生、隱實口數、正定名簿、三宣五令、令民知法。其日天官地神咸會師治、

對校文書。〕

〔三會日の〕「會」は、社會交流の要であると同時に、共同體にとつての經濟的な紐帶でもあった。年貢として收められる五斗の米の「命信」は、通常、この「會」において差し出され、やがて治師の主宰する廚を通じて共同體へと還元されたようである。<sup>(40)</sup>「會」に参加しない家は、その家自體にとつても、「治に集う」グループに對しても、問題の種を蒔くことになる。籍が上呈される際に、その家の成員は共同體の成員としては確認されないことになるため、彼等は道の庇護を受けることができない。<sup>(41)</sup>また、彼等の年貢がなければ、師は治を維持し、天の行政に貢獻するための財源を確保することができなくなる。<sup>(42)</sup>初期の資料の中には、本治での活動に参加しない事に對する不満が述べられている。陸修靜は次のように述べる。<sup>(43)</sup>

今日の奉道者の多くは「會」に赴かない。道が遠いことを言ひ譯にしたり、こちらの施設には行かないなどと言つて、彼等は自分の師に背き、他の治に參詣する。ただ酒食に心を奪われ、互いに誘ひ合う。明らかな科戒や正しい教えは廢れて宣布されず、經典や舊來の章はここに至つて放棄されてしまつた。〔今人奉道、多不赴會、或

以道遠爲辭、或以此門不往、捨背本師、越詣他治。唯高尚酒食、更相銜誘。明科正教、廢不復宣。法典舊章、於是淪墜。〕

『玄都律文』には、これは單に道民の側の問題ではないことが指摘されている。他の治の民をそそのかして自分の治に引き入れる師も、やはり咎められる。<sup>(45)</sup>

治の主者である男官、女官には、奉道の民を求めるのにそれぞれ本據とすべきところがある。しかし、最近は、多くの官たちがこれを無視して互いに他の家の人々を受け容れる。これはまことに「治の」主が犯す過ちである。彼等は科律と教法によつて「新しいメンバーを」改宗できないと、單に「他の治から」人々を受け容れるのである。愚民たちは無知で輕々しくこれを行つてよいと考えている。これによつて民は意に任せて去來し、舊來の經典を尊ぶことがない。主者は「彼もしくは彼女の籙の」強奪にあたる罪を受け、民は反逆の咎を受けるであろう。もし師が書狀によつて報告すれば、天官（の制裁）が必ず下るであろう。〔男官、女官、主者、尋奉道之民、各有根本、而比者眾官、互略受他戸、寔由主者之過。不能以科法化喻、輒便領受。愚民無知、謂可輕爾。致使去

就任意、不遵舊典、主者受奪略之罪、民受叛逆之愆。師則以狀言奏、天曹必至。」

これは〔單に道民と師の間の問題だけでなく〕、さらに、遍歴する道士たちと治に定住する高籙を佩びた道士たちとの相關をめぐって生じる、教會内におけるもうひとつの緊張關係に關連しているように思われる。『正一法文太上外籙儀』の序文には、〔みずから〕「來て學ぶ」者たちのほうが、師が「行つて教える」ことを求める者たちよりも優れていることが、以下のように論じられている。<sup>(46)</sup>

「行つて教える」という「行爲に當然内在する道への輕視に〔鑑みることに〕よつて、〔かえつて〕私たちは「來て學ぶ」ことのうちに示される〔道の〕完成の尊さを明らかにすることができ。二つの〔條件の〕間で板挟みになっている小師〔すなわち、教えを受けるには高齡に過ぎ、自分の管區を設立するにはまだ若い者〕たちは、自身の治を立てることができずに民間を遍歴し、他の者たちに傳道することに腐心している。彼らは「道との」因縁ははかなく、また、大きな儀禮によつて律せられているという感覺がない。もし、利を求めるために儀禮を行い、正統な經典を理解することがなければ、不正を傳え、初期教會史料としての道教の倫理規範について（クリーマン）

誤ちを重ね、若者を誤つた道へと導くことになる。若者の因縁は淺く、容易な道を追いがちである。もし、彼等が高潔〔な師〕を求めることなく、名を享受することだけを求めるのなら、名ばかり得て實が伴わないことになる。福を求めるもわざわざいを得、わざわざいがひとび至れば、試練は嚴しくなる一方である。このことに注意しなくてはならない。〔自往教之輕道、明來學之重眞。其間小師未能立治、履歷民間、行化自效、因緣暫爾、不拘大儀。若銜法求利、不明正典、傳非習謬、迷誤後生、後生緣薄、率爾逐易、不尋高德、苟貪受名、名而無實、望福得禍、禍加考深、宜愼之焉。〕

こうした節の中に、私たちは、治の居民をめぐる競争が進行している状況の反映を窺うことができる。若い祭酒たちは、教會の階級秩序の中で昇進を遂げるために彼等〔他治の居民たち〕を必要としており、他方、既に地位が確立されている大治の道士たちは、自分たちを支持する家々の繼續的な忠誠を確保することで、ひたすら經濟的かつ宗教的な基盤を維持することを追求するのである。すでに見たように、たくさんの治民という存在は、單に安定した收入源を意味するだけではない。それはまた、大量の文書を作成して師を輔佐するこ

とのできる書字役人の供給源でもある。「彼等の作る文書は」常に見込まれるところの、外籙の位階を昇進してゆく民の子供たちの需要に應えるものであり、また恒常的に發生する罪を自白する個人と、病に罹った信徒や、籙を紛失した者、その他不幸に見舞われた者などの緊急の需要とを満たすために必要とされるのである。

## 結 論

以上に解説してきたところは、たしかに、道教の戒律や威儀類に關する十全な意義づけを行う上で必要とされるであらう、系統的な悉皆文獻調査の域に達しているとは言いがたい。しかし、筆者としては、これらの文獻が、膨大にしてエリート主義的かつ宮廷中心主義的な中國の歴史記述の傳統においてはほとんど記述されることのなかった、中國社會史の諸相を明らかにし得る、貴重でありながら過小評價されてきた資料であるという點を示し得たのであれば幸いである。當學會の會員諸氏、ならびに世界の道教學者が、ともに中世の道教文獻に残された文書を読むことに努力を傾けられ、そこに映し出された生き生きとした宗教のありさまと中國社會におけるまだほとんど知られていない領域を觀察されることを、筆

者は願う者である。

## 注

- (1) 陳壽(二三三―二九七)『三國志』(北京、中華書局、一九六三)八一―六三。范曄『後漢書』(北京、中華書局、一九七一)七五―二四三―三七。北魏については、Hurvitz 1956 参照。
- (2) 張普の碑については、洪适「隸續」三一八左參照。この碑についての議論は、Kleeman 1998: 69 參照。
- (3) 道教像については神塚(一九九三)參照。また Bokenkamp 1996, 2002, Abe 1996 參照。
- (4) Strickmann 1977, 1979, 1982; Robinet 1984, 麥谷(一九九二)參照。
- (5) 『眞系』(八〇五年、李渤編)は單行の文獻としては現存せず、『雲笈七籤』卷五に廣範圍にわたって引用されている。上清派の道教の系譜を記録した者とされており、傳記的な情報はおそらく妥當なものであるが、唐以前に上清派が道教を實際に有していたというのは疑わしい。
- (6) 『正一法文太上外籙儀』[SN 一二四三] 一一左參照。
- (7) 『女青鬼律』については、Lai(黎志添) 2003 を參照。黎は現行本は唐代中期にまで下ると考える。しかし、現行本が本來の組織を反映していない可能性があるにせよ、四世紀以降

まで成立時期を想定せねばならぬような内容があるとは思えない。更に、本書の押韻上の構造分析から、虞萬里はその押韻が二―三世紀における四川地域に適合することを見出している。虞萬里（二〇〇〇）参照。

- (8) 「算」とは、自己の壽命を計算するための単位である。葛洪は、犯罪を見張っている神は常に人を追跡し、違反を記録しては各自に配分されている壽命から、三日を表す「算」や、もしくは三百日を表す「紀」の単位で時間を差し引いてゆくと説明している。王明『抱朴子内篇校釋』（北京、中華書局、一九八五）六一―二五参照。

- (9) この師旨の一節は、受籙後に「師旨に遵依せざる」（『高上神霄玉清真王紫書大法』〔SN二二九〕一二一九右）ことをしないことを誓う場合のように、單に師から受けた重要な教を指すだけかもしれない。しかし、もし「天師旨教」という語が省略されていなければ、塗炭齋におけるように「承天師旨教、建義塗炭」（『無上祕要』五〇―一左、一〇左、一二右、一八右、二〇右）ということになる。

- (10) 「持眞入僞」とは、道教の神格や儀禮の要素を、俗信の「血食」祭祀に持ち込むこと、あるいは道教徒のそのような祭祀への参加を意味しているように見える。『太上洞玄靈寶誡業本行上品妙經』一七左には、「十邪惡道」には「衆生は法に抵觸すると、心が邪見に満たされる。眞に背を向け僞に入り、彼等は巫の徒と同じような形で、鬼神を受けいれて奉仕す初期教會史料としての道教の倫理規範について（クリーマン）

る。〈衆生觸法、邪見一心、背眞入僞、承事鬼神形像師巫之徒〉とある。

- (11) あるいは、「無道な振る舞いをしながら聲を出して嘆く。」この場合、明らかに後述する第十戒における「無道」の意になるであろう。

- (12) 五逆については後述注一五参照。

- (13) 「反男爲女」は、文字通りには「男を翻して女にする」ということであるが、それが性的な役割に對する隱喩であるのか、實際に同性での性交を行うために男性の身體を翻することなのかははっきりしない。

- (14) 「三五」が指示し得る事柄は多い。三皇五帝（『後漢書』卷四〇下、一三六〇、一三六一頁注七）、三正五行（『後漢書』卷三〇下、一〇六〇頁、特に注一）、あるいは『黃庭內景經』にあるように、三丹田と五藏の意か。道教經典では天地水と五方からなる宇宙を表すことが多い。

- (15) この文獻でこの語は二度使用されているが（『女青鬼律』卷一、八紙右、卷三、三紙右）、このことがこの文獻に對する佛教の影響を窺わせる唯一の痕跡である。この語は *Aṣṭaḥasṭika-prajñāpāramitā Sūtra* の支婁迦讖（一五〇―一八〇頃活躍）譯『道行般若經』（一七九年在洛陽で譯された。大正藏〔二四〕八一四四一bと四六一a）および支謙（二三三―二五二頃活躍）による『大明度經』（大正藏〔二五〕八一四八八aと四九八c）中に二度ずつ現れる。この参照例につ

いては、ジャン・ナティエ Jan Nattier より教示を得た。五逆は、(一) 母を殺すこと、(二) 父を殺すこと、(三) 聖者(阿羅漢)を殺すこと、(四) 佛の身體を傷つけて出血させること、(五) 僧の和合一致を破壊し、分裂させること、である。

『女青鬼律』において、この語の前に「不孝」が挙げられているという事實は、これらの項目のうち中國人の想像力を捉えたのが最初の二項目であったことを示している。また、それがこの宗教に流入したのは、學問研究の結果というよりは民間での説法からであったことを示唆している。『佛光大辭典』(臺灣、佛光出版社、一九八九)、中村元『佛教語大辭典』(東京、東京書籍、一九七五) 三五七 a 参照。

- (16) これは多分「合氣」の儀禮を指しているであろうが、「行道」の語は、道教の文脈では何らかの儀禮を行うことを含め、多くの事を示唆するものと見られる。『老子想爾注』では、戒を奉じること(一、一七、一八〇)、「歸樓」(一、四三三)、生を得ること(一、一三七および三七四)に結びつけられている。『度人經』の第一章では「說經」(經の讀誦)と同じと見なされている。『元始无量度人妙經四注』[SN 八七] 卷一、三〇紙右六行参照。

- (17) この節の意味は曖昧である。John Lagerwey は、(個人的なやりとりの中で)「報」字は『黃書過度儀』[SN 一一九四]の合氣儀禮の描寫の中で繰り返し使用されることを指摘する。そこでは、宇宙的な力に呼びかけたり、種々の養生術を

行う際、退いて「報」するのである。そこでは存視との關係は無いようである。

- (18) ここでは、「五逆」は『大戴禮記』(解詁卷一三)に所謂「大罪有五、逆天地者、罪及五世」を指すのであろう。

- (19) SN 二〇三については、呂鵬志、二〇〇六を参照のこと。籙文の概説は、Lagerwey 2005 参照。

- (20) Henri Maspero 1981: 288; 大淵忍爾(一九九一) 一六九頁、姜伯勤(一九九一)、唐長孺(一九八三) 二二七—八頁、参照。Cedzich (Schipper and Verellen, 2004: 469-70) は、單に七世紀と述べるにとどまるが、その特徴が「天師道の傳統に強固に根ざしている」にあることを述べ、後世の影響を示す箇所としてはわずかに一節を引用するのみである。

- (21) 唐長孺(一九八三) 二二七—八頁

- (22) 『漢書』卷九六下、三九二—三頁、特に三九一五頁注八で、顏師固が「謂中國人爲秦人、習故言也」と述べているのを参照。顏は「古い表現にならった」〈習故言〉とするものの、實際に西域の人々は彼等が遭遇した漢人を、漢に半世紀先行する「秦人」の呼稱で呼んでいたのに違いない。この用法は、漢人の間で秦滅後少なくとも三世紀は續いたのである。

- (23) 「秦胡」の語は王朝史においては四度見える。三度は『後漢書』(卷六五、二二三五頁、卷七二、一三三三頁、卷七四、二四一四頁)に、一度は『宋書』(卷二一、六三三)に記録された宮廷歌の中に見える。

- (24) 『中華道藏』四二、九九頁―。
- (25) 『正一法文太上外籙儀』一六紙左―一七紙右。
- (26) 『正一法文太上外籙儀』一九紙右。この節は、特に「功」を得る基本的な方法として新しい信徒を改宗させることに觸れている。しかし、前述の價值ある活動の範圍の廣さから推して、他にも方法はあつたはずである。『陸先生道門科略』五紙左では、語順が逆轉しており、三動を一功とし、三功で一徳を成し、これが籙に値するとされている。
- (27) 『正一法文太上外籙儀』四紙左。
- (28) 『正一法文太上外籙儀』五紙左。ゴチックによる強調は筆者による。
- (29) 『太平經』は天師道の活動に先立ち、「天師道は」太平道の理想を受け容れたと考えられているが、彼等はこの經典を受け容れたわけではないようである。この經は、ずっと後まで彼等のライバルである黃巾に結びつけて考えられていた。
- (30) 『正一法文太上外籙儀』四紙右。
- (31) 『正一法文太上外籙儀』五紙右。筆者は、「法」はここでは「法力」のようなものと解している。すなわち、儀禮によって世界に影響を与える呪術的な力であり、戒と籙の授與に代表される、正式な傳授により身に付くものである。
- (32) 『正一威儀經』四紙左。
- (33) 『正一法文太上外籙儀』一紙右―四紙右。
- (34) 『正一法文太上外籙儀』二〇紙左注。『洞淵神呪經』卷二〇、初期教會史料としての道教の倫理規範について（クリーマン）

- 二四紙右には「汝等が道を得るとき、夫婦はともに「籙を」受け、片方だけを鼻肩してはいけない（汝等受道、夫妻對受不得偏也）」と述べる。
- (35) 『正一法文太上外籙儀』一紙右。
- (36) 『正一法文太上外籙儀』三紙左。「七出」の定義は唐代、『儀禮』『喪服』に付された賈公彥疏による。『儀禮注疏』阮元重刻本、一八一五）卷三〇、三五五頁。
- (37) ここで羅列したものは複数の資料からの合成である。關中政權の崩壊後、その發祥地である四川を離れた後、治の機構がどのように機能したかははっきりしない。『陸先生道門科略』五紙左―六紙右では、やや異なる進展を見せており、宿治が省かれる代わりに配治が加えられ、本來の二十四治を三つの八治に區分している。治の詳細は、王純五（一九九六）參照。
- (38) 『陸先生道門科略』二紙右。
- (39) 『玄都律文』一一紙左には、七月の會日に米税を供出することと「上功」を得ることとされ、十月の會日では「無功無過」とされる。二度の會日の中間期（八月および九月）では「中功」とされる。
- (40) 『玄都律文』一二紙左には、「三會日に廚を供する理由は、租米を散布することにある。ところが、最近は衆官たちは百姓に會を供させており、これらはどれも科典に合しない（三會之日、所以供廚、使布散租米、而比者眾官、令使百姓以供

東洋の思想と宗教 第二十四號

會、此皆不合科典」と述べる。

- (41) 『陸先生道門科略』八紙左には「道民でありながら、師を失うこと久しく、治には命籍がなく、家には宅籙がないものがある。或いは師主があっても、三會の吉日に會に赴いて信を齎さず、緊急の時になって供物を出して廚を行うことを願うが、それによって恩恵を得ても問題は解決しない。〈雖是道民、失師來久、治無命籍、家無宅籙、或有師主、三吉之日不赴會齎信、而有急之時、下脆願廚、蒙恩不解。〉」とある。
- (42) 『玄都律文』一一紙左～一二紙右。各治は毎百米斛のうづ三十斛を折して天師の治に傳えるべきことを言う。しかし、一四紙右には、二十斛を天師治に傳えるべきであるとする。
- (43) 『陸先生道門科略』一一紙左。
- (44) この箇所の意味は詳らかにしない。或いは、師の社會的起源について説くものか。下記参照。
- (45) 『玄都律文』一三紙右。
- (46) 『正一法文太上外籙儀』一紙右。
- 〔論文中に引用された漢文の翻譯に際しては、著者の解釋に即して翻譯した。また、「」内は翻譯者による補足、「」内は著者による補足の翻譯である。——翻譯者注〕

参考文献

- Abe, Stanley K. 1996. "Heterological Visions: Northern Wei Daoist Sculpture from Shaanxi Province." *Cahiers d'Extrême*

*me-Asie* 9:69-84

Bokenkamp, Stephen R. 1996. "The Yao Boduo Stele as Evidence for the 'Dao-Buddhism' of the Early Lingbao Scriptures." *Cahiers d'Extrême-Asie* 9: 55-67.

\_\_\_\_\_. 1997. *Early Daoist Scriptures*. Berkeley: University of California Press.

\_\_\_\_\_. 2002. "The Salvation of Laozi: Images of the Sage in the Lingbao Scriptures, the Ge Xuan Preface, and the "Yao Boduo Stele" of 496 C.E." In Lee Cheuk Yin (Li Zhuoran 李焯然) and Chan Man Sing (Chen Wancheng 陳萬成), eds., *Daoyuan binyen lu* 道苑繽紛錄: A Daoist Florilegium (Hong Kong: Shangwu yinshuguan): 287-314.

Hendriksche, Barbara and Benjamin Penny. "The 180 Precepts Spoken by Lord Lao: A Translation and Textual Study." *Taoist Resources* 6.2 (August 1996): 17-29.

洪适(一一一七～一一八四)『隸續』(『隸釋隸續』北京:中華書局、一九八三)

Hurvitz, Leon. 1956. *Wei Shou on Buddhism and Taoism*. Kyoto: Jinbun Kagaku Kenkyujo.

姜伯勤、一九九一「玄都律年代及所見道官制度」、『魏晉南北朝隋唐史資料』一一、五〇～五八。

Kohn, Livia. 2004. *The Daoist Monastic Manual: A Translation of the Fengdao kejie*. American Academy of Religion



Texts and Translations series. New York: Oxford University Press.

神塚淑子、一九九三、「南北朝時代の道教造像」、礪波護編『中國中世の文物』（京都、京都大學人文科學研究所、二二五～二九〇）。

\_\_\_\_\_. 1998. "Lao-tzu in Six Dynasties Daoist Sculpture." In Livia Kohn and Michael LaFargue, eds., *Lao-tzu and the Tao-te-ching* (Albany: State University of New York Press): 63–85.

Kleeman, Terry F. 1998. *Great Perfection: Religion and Ethnicity in a Chinese Millennial Kingdom*. Honolulu: University of Hawaii Press.

\_\_\_\_\_. 2005. "Feasting without the Victuals: The Evolution of the Daoist Communal Kitchen." In Roel Sterckx, ed., *Of Tripod and Palate: Food, Politics, and Religion in Traditional China* (New York and Hampshire, UK: Palgrave MacMillan: 140–162.

Lai Chi-tim (Li Zhitian 黎治添) 二〇〇三、「《女青鬼律》與早期天師道地下世界的官僚化問題」（香港、中華書局）二二～三六。

Lagerwey, John. 2006. "Zhengyi Registers." In *JCS Visiting Professor Lecture Series. Journal of Chinese Studies Special Issue* (Hong Kong, Institute of Chinese Studies): 35–88.

初期教會史料としての道教の倫理規範について（クリーマン）

呂鵬志、二〇〇六、「天師道授籙科儀 敦煌寫本 S203 考論」*Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica* 77.1 (March 2006): 79–166.

Maspero, Henri. 1981. *Taoism and Chinese Religions*. Trans. Frank Kiernan. Amherst: University of Massachusetts Press.

前田繁樹、一九八五、『老君說一百八十戒序』の成立について『東洋の思想と宗教』二二、八一～九四。

麥谷邦夫、一九二二、「大洞真經三十九章をめぐって」『中國古道教史研究』（京都、同朋舎）五五～八八。

Penny, Benjamin. "Buddhism and Daoism in *The 180 Precepts Spoken by Lord Lao*." *Taoist Resources* 6.2 (August 1996): 1–16.

Robinet, Isabelle. 1984. *La révélation du Shangqing dans l'His-toire du taoïsme*. 2 vols. Paris: Ecole Pratique d'Extreme-Orient.

Strickmann, Michel. 1977. "The Mao Shan Revelations: Taoism and the Aristocracy." *T'ung Pao* 63.1: 1–64.

\_\_\_\_\_. 1979. "On the Alchemy of 'Tao Hung-ching.'" *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*. Welch & Seidel, eds., 123–192. New Haven: Yale University Press.

\_\_\_\_\_. 1982. *Le Taoïsme du Mao Chan: Chronique d'une révolution*. Mémoires de l'Institut des Hautes Études Chi-

noises, v. 17. Paris.

Schipper, Kristofer M. 1975. *Concordance du Houang-t'ing King: Nei-king et Wai-king*. Paris: École Française d'Extrême-Orient.

\_\_\_\_\_. 1985. "Taoist Ordination Ranks in Tun-huang Manuscripts." In *Religion und Philosophie in Ostasien*. Ed. by G. Naundorf, K. H. Pohl, and H. H. Schmidt. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 127-48.

Schipper, Kristofer and Verellen, Franciscus eds. 2004. *The Taoist Canon* 類藏要略. Vol. I-III. Chicago & London: The University of Chicago Press.

Schmidt, Hans-Hermann. 1985. "Die Hundertachtzig Vorschriften von Lao-chün." In Gert Naundorf, Karl-Heinz Pohl, and Hans-Hermann Schmidt, eds., *Religion und Philosophie in Ostasien: Festschrift für Hans Steininger zum 65 Geburtstag* (Würzburg: Königshausen & Neumann): 149-159.

唐長孺'一九八三『魏晉南北朝史論拾遺』(北京'中華書局)。  
Verellen, Franciscus. 2004. "The Heavenly Master Liturgical Agenda according to Chisong Zi's Petition Almanac."

*Cahiers d'Extrême-Asie* 14 (2004): 291-343.

王純五'一九九六『天師道二十四治考』(成都'四川大學出版社)。  
虞萬里'二〇〇一『榆枋齋學術論集』(南京'浙江古籍出版社)。